



Heidegger y Blanchot; consumación de los tiempos y (des)esperanza escatológica

*Dra. Zenia Yébenes Escardó¹ -
Universidad Nacional Autónoma de
México*

Resumen

Este artículo muestra la naturaleza problemática del tiempo en la tradición filosófica, que Heidegger trató de superar. Pensadores como Blanchot y Derrida criticaron y continuaron la labor realizada por Heidegger apuntando hacia un tiempo mesiánico, distinto de la proyección activa y resolutiva del auténtico Dasein. Pensadores como Slavoj Žižek critican esta aproximación e intentan dilucidar la relación dialéctica entre la eternidad y el tiempo a través de una lectura radical del legado cristiano.

Abstract

This article lay down the overall problematic of time in the philosophical tradition whose deficiencies were sought to be overcome by Heidegger. Thinkers like Blanchot and Derrida criticized and continued the task than Heidegger had begun, pointing to a messianic time different from an active, resolute projection of authentic Dasein. Thinkers like Slavoj Žižek criticize this approach and try to figure out the dialectical relation between eternity and time through a radical lecture of the Christian legacy.

Palabras clave

tiempo, mesiánico, cristianismo, morir, muerte, pulsión de muerte, eternidad, escatología.

Key Words

time, messianic, christianity, dying, death, death drive, eternity

El tiempo había pasado y sin embargo no había pasado; había allí una verdad que yo no
debiera haber deseado poner en mi presencia²
MAURICE BLANCHOT

Una voz me llega de Seir, en Edom: Centinela, ¿cuánto durará la noche?
ISAÍAS 21,11

Para pensar el tiempo, Occidente tomó como punto de referencia a Aristóteles. En el libro IV de la *Física* al discutir acerca de su naturaleza, Aristóteles lo define

cómo la medida del movimiento y del reposo, y señala que ha de medirse con base en el “ahora”, que sirve de vínculo para establecer el *continuum* y de límite entre pasado y futuro. El tiempo es definido así por Aristóteles como número del movimiento según el antes y el después, y su continuidad resulta garantizada por su división en instantes (“ahoras”). El pensamiento acerca del tiempo se ubica de manera objetiva dentro de la filosofía de la naturaleza, éste es algo objetivo y natural que envuelve las cosas. Como ha señalado Giorgio Agamben: “La determinación griega del ser auténtico como presencia ante la mirada, excluye una experiencia de la historia, que es aquello que siempre está allí sin estar nunca como tal ante los ojos”³.

La experiencia judeo-cristiana del tiempo es distinta a la griega en muchos aspectos. Así, “contrariamente al helenismo, el mundo es creado en el tiempo y debe terminar en el tiempo. Por una parte, el relato del Génesis, por la otra, la perspectiva escatológica del Apocalipsis. El periodo intermedio que se despliega entre esos dos acontecimientos es único. Este universo creado y único que ha comenzado, perdura y terminará en el tiempo”⁴. Aunque es cierto que Aristóteles se pregunta ya por la relación entre el tiempo y la conciencia⁵, es el cristianismo quien vincula al tiempo, no ya con el movimiento natural de los astros, sino con un fenómeno humano e interior. Para san Agustín el alma puede distenderse hacia el pasado o hacia el futuro, y el tiempo no es sino esta *distantio* del alma. La atención de Agustín se desliza así del tiempo mismo a nuestra conciencia de él⁶, aunque el tiempo que se interioriza de ese modo, como un lector atento de *Las confesiones* puede observar, sigue siendo la sucesión continua de instantes del mundo griego⁷.

La experiencia de un tiempo más originario y aprensible, que se vislumbra por momentos en el cristianismo primitivo⁸, es recubierta de ese modo por el tiempo matematizado de la Antigüedad clásica. La perspectiva subjetiva del tiempo- desarrollada y establecida propiamente por Kant- alcanzará su forma final en la fenomenología de Husserl, y en su análisis del tiempo interior de la conciencia donde buscará arduamente, la fuente constitutiva de las series objetivas de la temporalidad. Husserl señalará que el tiempo de la conciencia no es el aristotélico de una serie sucesiva de “ahoras” que constituyen el límite ideal entre el pasado y el futuro- como si se tratara de un punto geométrico sin ninguna dimensión-; sino más bien un “ahora” con un horizonte de retención (del pasado) y de protensión (del futuro). No obstante, si bien huye de la concepción aristotélica como límite-ideal, Husserl no deja de situar al “ahora” en el centro de su descripción fenomenológica, y tampoco está claro en su fenomenología como abordar en su especificidad el tiempo de la historia como un tiempo que no es, ni el cosmológico de la naturaleza, ni el tiempo interior de la conciencia⁹.

Será Heidegger quien apuntará a resolver estas dificultades con su crítica radical del tiempo puntual y continuo. Heidegger abogará, como veremos, por un presente *propio* (auténtico) absolutamente inseparable del futuro y del pasado; y señalará

que el modo de existencia del hombre (“el ser-ahí”), es ser fuera de sí, ser- para-la- muerte, ser orientado hacia el *futuro*. Como señala Joan Stambaugh, la preocupación de Heidegger por el futuro tiene que ver con esa búsqueda de una experiencia humana del tiempo que es un rasgo distintivo de la tradición judeocristiana: “En el periodo de *Sein und Zeit* Heidegger está básicamente inserto en el marco judeocristiano del tiempo y de la historia”¹⁰. El pensador alemán se orienta hacia una situación de la historia que supera el historicismo vulgar, y donde el carácter histórico de nuestra existencia es un principio fundamental de carácter ontológico. La novedad de *Sein und Zeit* radicarán entonces en buscar una experiencia diferente y más auténtica del tiempo en cuyo centro no está ya el instante; sino un encuentro con la muerte “sólo mía” que me hace proyectar mi futuro como un acto de elección, y en el que después la comunidad aparecerá también determinada por su estado de yecto en una situación contingente en la cual debe elegir y asumir su destino. En palabras de Slavoj Žižek: “El trasfondo es inequívocamente kierkegaardiano: una verdadera comunidad cristiana arraiga en el hecho de que cada uno de sus miembros debe repetir libremente el modo de existencia asumido libremente por Cristo, su héroe”¹¹. Si no se trata de abandonar la historia sino de acceder a una experiencia más auténtica de la misma, con Heidegger comienza una reflexión que liga inextricablemente el tiempo, el futuro y la muerte. Otros pensadores (Blanchot, Derrida), han tratado de realizar su crítica al tiempo continuo y cuantificado desde un cuestionamiento al análisis heideggeriano a partir de la intuición mesiánica del judaísmo, que abriría el tiempo para un acaecer que, como el morir, no podría tener lugar en el orden de la presencia¹². O han tratado (Slavoj Žižek) de criticar ambas posturas y arriesgar una formulación precisa de la relación dialéctica entre eternidad y tiempo, desde una lectura *sui generis* del cristianismo y de la pulsión de muerte. Veámoslo más detenidamente.

1- El ser- para-la- muerte o la ontologización del tiempo

Martin Heidegger es el primer pensador en ontologizar el tiempo y en pensar una temporalidad coextensiva al Ser y anterior a cualquier intervención subjetiva¹³. Desde esta perspectiva, podemos señalar que va más allá de Kant, todavía deudor de la física de Newton y de la concepción estática del tiempo vacío¹⁴. Efectivamente, a partir de aquí, ya no podemos decir que *estamos* en el tiempo sino que la temporalidad comprendida como sentido ontológico de Cura (Sorge)- suerte de fenómeno unificador donde el futuro se presenta habiendo sido- condiciona las categorías de nuestra existencia en el tiempo- futuro, pasado, presente- sin que estas se reduzcan a él.

Heidegger liga a esta temporalidad, con los tres modos de nuestra existencia o *existenciarlos*: el comprender (*Verstehen*), el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el habla (*rede*)¹⁵. El comprender - que no es idéntico a la razón- se relaciona

principalmente con el futuro; con nuestro “proyecto” existencial fundamental con sus potencialidades concretas, que nos hace sospechar que, como sabía el buen Sartre, “siempre somos más de lo que somos”. El encontrarse se relaciona con el pasado, con la caída, con nuestro “estado de yecto”- según la memorable traducción de *Sein und Zeit* realizada por Gaos, que nos hace descubrirnos arrojados en un mundo que nos impone su facticidad. El habla, finalmente, se vincula de manera inextricable con el presente, y nos abre a la articulación del pensamiento.

Para Heidegger, el futuro (*die Zukunft*) es lo que me adviene; es decir lo que viene hacia mí, y en cierta manera, ya está conmigo. El pasado (*die Gewesenheit*) es lo que he sido y todavía soy¹⁶; y el presente (*die Gegenwart*) es lo que emerge del encuentro del futuro y del pasado, en el sentido preciso en que los acabamos de describir. Desde esta perspectiva, el presente se genera como el encuentro entre mis posibilidades existenciales y la facticidad de mi pasado; y lo que surge es entonces que el tiempo es concebido como contracción potencial. Heidegger escribe:

El “pre-ser-se” “se funda en el advenir. El “ya en” está denunciando que entraña el sido. El “ser cabe...” se hace posible en el presentar. Después de lo dicho se prohíbe de suyo tomar el “pre” y el “ya” de acuerdo con la comprensión vulgar del tiempo (...) El “pre” y el “pre-ser-se” indican el advenir, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace que el “ser-ahí” sea de tal suerte que le vaya su “poder ser”¹⁷.

Si el presente no puede desligarse ni del futuro, ni del pasado; ya no podemos pensar el futuro como “un después con respecto al pasado”; ni el pasado como un “antes del presente”. Es más, para distanciarse de la idea de tiempo linear concebida como una serie sucesiva de “ahoras”, o como una suerte de receptáculo vacío, Heidegger ahonda en dos conceptos que le parecen fundamentales: El concepto de *fehchabilidad* y el de *significatividad* que pretenden desvelar el carácter extático y horizontal del tiempo:

Como primera nota esencial del tiempo se puso de manifiesto su *fehchabilidad*. Ésta se funda en la constitución extática de la temporalidad. El “ahora” es necesariamente un “ahora que (...)” El ahora fehchable y comprendido en el “curarse de” si bien no aprehendido en cuanto tal ahora, es en cada caso algo apropiado o inapropiado. A la estructura del ahora es inherente *la significatividad*. De aquí que hayamos llamado al tiempo de que se cura el tiempo *mundano*. En la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de horas *falta* así la fehchabilidad como también la databilidad. La caracterización del tiempo como puro “uno tras otro” *no* deja “venir a primer término” a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo *las encubre*. La constitución horizontal-extática de la temporalidad, en la que se fundan la fehchabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este

encubrimiento *nivelada*. Los ahora quedan, por decirlo así, amputados de estas relaciones, y así amputados, se alinean simplemente uno junto a otro, para constituir el “uno tras otro”¹⁸

La *fechaibilidad* y la *significatividad*, acaban entonces con una idea uniforme y cuantitativa del tiempo. El “ahora” del tiempo mundano no es un ahora indiferente ni uniforme que se puede cambiar por cualquier otro “ahora”; sino que cuando decimos “es tiempo de ir a casa” o “es tiempo de reflexionar”, nuestra temporalidad rebosa un contenido cualitativo. Es este contenido cualitativo lo que le otorga al tiempo su significatividad. Cuanto más se involucran la fechaibilidad y la significatividad en nuestra experiencia de tiempo; más se aleja de ella la idea de la medida cuantitativa y del cálculo, y más el tiempo se convierte en la experiencia misma, y no ya en su medida. Con este carácter extático y horizontal de la temporalidad, llegamos a un nivel más complejo del análisis heideggeriano que debemos rastrear cuidadosamente.

Antes hemos de señalar que, si bien para Heidegger lo *propio* no es sino una modificación de lo *impropio*, en el caso de la temporalidad se produce una excepción porque la temporalidad propia es aquí primordial, y previa a la impropia¹⁹. El carácter *extático* del tiempo -literalmente *ex - stasis* significa “estar fuera de sí”- se refiere a nuestro estar afuera de nosotros mismos. La estructura temporal extática radica en que el “ser-ahí” está fuera de sí mismo y por ello abierto al presente, al pasado y al futuro. El “ser-ahí” simplemente no vive en el presente, en él aquí y ahora de un presente vivido en tanto que presente en sí mismo, pero él sí vive fuera de él, en un proyecto que hace presente el futuro de su fundamento “sido”. El “ser-ahí” ex-siste propiamente en el éxtasis de la temporalidad. Se trata de tener en cuenta el carácter de un siempre “haber ya sido” del que el “ser-ahí” debe hacerse cargo, así como de la remisión de su existencia a unas posibilidades de ser de las que la más propia, como veremos a continuación, es la muerte. Comprendida desde aquí, la *horizontalidad* no es sino la dirección específica, el contexto, la finitud de cualquier temporalización. Los *éxtasis temporales* de los modos de ser del “ser-ahí” se deben representar entonces en el *horizonte* temporal del mundo de la actividad cotidiana:

Advenir, sido, presente ostentan los caracteres fenoménicos del “a sí” del “retro”..., “cabe...”, revelan en la temporalidad lo *ekstático* por excelencia. *La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí mismo*. Llamamos por ende a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los “éxtasis” de la temporalidad. Ésta no empieza por ser un ente que sale fuera de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis²⁰.

Todas estas observaciones en torno al tiempo conducen a Heidegger a aseverar algo fundamental. *El tiempo nos constituye* y la característica central de la estructura de nuestra conciencia es, como ya hemos señalado, lo que Heidegger llama la “Cura” (*Sorge*), y Paul Tillich llamará “preocupación última”. La estructura de la “Cura” radica

en que: “El ser-ahí es un ser a quien en su ser le va este mismo”²¹, pues bien la “Cura” o la “preocupación última”-aquella que hace que nos interroguemos y preocupemos por el carácter de nuestro propio ser- sólo es posible en tanto que somos seres que se anticipan a sí mismos. Al proyectarnos fuera de nosotros mismos somos un “en bloque” de “yo-soy-sido” que imbrica el “antes” y el “ahora” sin dejar de ser “futuro”, y que lo hace siempre desde su ser en el mundo. Lejos de estar encerrados en nuestra conciencia, nos proyectamos fuera, en un mundo que se nos abre. Este es el sentido de nuestra existencia, de nuestro “ser ahí”:

La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológica-existencial de este ente consistente en que este ente es en el modo de ser su “ahí”. Es “iluminado” quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto “ser-en-el-mundo”; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación. Sólo un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo “ante los ojos” accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El “ser ahí” trae consigo, de suyo, su “ahí”; careciendo de él, no sólo no es, de ipso, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El “*ser ahí*” es su “*estado de abierto*”²²

En la descripción heideggeriana de la temporalidad *propia*, la totalidad de nuestra vida no constituye algo dado sino el sentido de nuestro futuro. Un futuro que, aunque nos pertenece, no está bajo nuestro control y que se anuncia a sí mismo como *angustia*. Y sin embargo es sólo proyectándonos hacia el futuro como nos podemos relacionar con nuestra existencia como *un todo*. Este todo, entonces, no es la totalidad de los atributos del “ser-ahí”, sino la proyección libre de sus posibilidades que se estrechan en torno a “su nada”; es decir, en torno a su muerte. La existencia propia implica el comprender que somos esencialmente seres temporales, y que el tiempo de nuestra existencia no puede caracterizarse en el sentido abstracto y teórico de un tiempo medido en horas, minutos y segundos; sino en la temporalidad concreta de nuestra vida. Ahora bien, en nuestras vidas -ese lapso singular que va del nacimiento a la muerte- somos nuestro pasado y el futuro-cuya posibilidad más extrema es la muerte- determina nuestro presente.

La muerte, dice Heidegger, puede convertirse en una cuestión de participación activa del “ser-ahí” como el horizonte último ante el que podemos elegir nuestra existencia. Se trata de *la posibilidad de nuestra imposibilidad*; es decir, de que nuestras posibilidades lleguen a un fin. La orientación a la autenticidad implica el sentir con lucidez, en el seno de su propio ser, y descubrir y aceptar la posibilidad más extrema de la existencia humana: la de su fin. Sólo a quien así procede se le revela la autenticidad de su existencia, lo que en verdad esta tiene de sí-propio. La muerte debe ser una posibilidad existencial propia y auténtica del “ser-ahí”. El adelantarse en la posibilidad de la muerte, como imposibilidad de la existencia, pone de manifiesto la posibilidad como tal. Pone de manifiesto la nada que torna al “ser-ahí” capaz de ponerse “ante” su ser más propio. Se trata de la elección fundamental por medio de

la cuál “yo me elijo a mi mismo”. Como si la elección libre y la gracia fueran estrictamente equivalentes, y no pudiera elegir efectivamente “más que aquel que es efectivamente elegido”²³.

Es frente a la pérdida del mundo y del ser-en el mundo tranquilizador de la cotidianeidad que el “ser-ahí” se singulariza como propio en tanto que cada uno de nosotros ha de encontrar su propia muerte, y nadie puede reemplazarnos en ello. Es ante la imposibilidad de existir que el “ser-ahí” puede percibir sus posibilidades nacidas como siendo las suyas. Si el futuro es nuestro tiempo más propio, en el adelantarse en la muerte se revela también nuestra finitud. La temporalidad no es más una temporalidad infinita que se abre a una infinidad de posibilidades, sino que es una temporalidad, en cierto modo, *consumada*. La finitud arranca al “ser ahí” de la infinidad de las posibilidades para individualizarlo y devolverlo a la singularidad de su destino. Ahora bien, lo que no hemos de perder de vista en este análisis heideggeriano es la interconexión de los tres éxtasis temporales. Fundamentalmente, la elección es la de asumir libre y auténticamente el propio destino impuesto. Pero ¿qué pasaría si el tiempo de morir no fuera el de la asunción propia de un destino, por así decirlo *consumado*? ¿Qué pasaría si el tiempo de morir no fuera algo que uno pudiera asumir sino el tiempo de una pasividad radical? ¿Una pasividad sin pasado ni futuro?

2. La imposibilidad de morir o el tiempo mesiánico

Hay una relación estrecha en torno a Maurice Blanchot y a Jacques Derrida en relación a la cuestión del tiempo. Si Heidegger centra la cuestión del tiempo en torno al ser- para-la muerte; Derrida sigue a Blanchot y la centra en un tiempo mesiánico que apunta a la imposibilidad del morir. En *Le pas au-delà*, Blanchot distingue entre un tiempo ordinario, el que comúnmente se vive (*temps ordinaire*), de un tiempo “otro”, que requiere un lenguaje “otro”. Desde la perspectiva fenomenológica, este tiempo del que nos habla Blanchot es, por lo menos, peculiar. No hay en él ni retensión, ni protensión, como en el tiempo husserliano. Si la noción fenomenológica de tiempo vivido se articula desde los griegos hasta Husserl -como ya señaló Heidegger- desde un presente que apunta al pasado o al futuro; el tiempo “otro” del que nos habla Blanchot es un tiempo sin tiempo.

En este tiempo “otro”- no-fenomenológico, no-vivido, no-experimentado- , el pasado es ya, desde siempre, pasado; un pasado que nunca estuvo presente, que nunca se vivió; un pasado que no pasó a través ni de la vida consciente ni de la experiencia, y del que sólo puedo constatar su lugar irrevocable, en el flujo incesante de presente-pasado. Desde este tiempo sin tiempo, el futuro es también *tout autre*. No es un presente-futuro, no es un todavía-no-presente, hacia el que la conciencia pueda aspirar y adelantarse, sino un futuro cuyo principio radica en no ser nunca presente, en no actualizarse. Este afuera del presente vivido, que no

obstante lo interrumpe, es también la interrupción de la presencia de la conciencia a sí misma. Blanchot la describe como “*lo neutro*”, el “*Il y a*”, “*el desastre*”.

Bajo cualquiera de estos nombres, el tiempo sin tiempo es la erosión del sujeto activo y consciente que vive en el presente y tiende hacia el futuro (Husserl); y del *Dasein* auténtico (Heidegger) que se proyecta resueltamente a sí mismo sobre su más extrema posibilidad (la del ser- para- la –muerte). Para Blanchot, el afuera del tiempo, el tiempo sin tiempo, ha de ser pensado como pasividad radical; una pasividad radical que él llama “morir” (*le mourir*), una relación con la muerte que no es la de la posibilidad, ni la del dominio, ni la de la comprensión, sino la de la imposibilidad de morir, que nos abre a la indeterminación y nos expone a un sinsentido e incompletitud que no tiene fin²⁴. Este futuro nunca presente, atrae la atención de Derrida, porque intuye que puede percibirse en él un giro mesiánico, una suerte, como no podía ser menos en la tarea deconstructiva, de *mesianismo sin mesianismo*.

En *Le pas au-delà*, Blanchot escribe que el asesinato, además de sus terribles implicaciones éticas, es el intento fútil de asumir el control sobre el morir, de atraer al morir al presente (¡vivo!) para que comparezca como un hecho consumado, como un evento logrado y archivado. Para Blanchot, “No matarás” significa evidentemente: “No mates a quien de todas formas morirá. Significa: a causa de eso, no atentes contra el morir, no decidas de lo indeciso, no digas: ya está hecho, otorgándote un derecho sobre “todavía no”; no pretendas que la última palabra está dicha, que el tiempo está rematado, que el Mesías ha llegado por fin”²⁵. Lo que está por llegar- en este caso la muerte- no puede llegar jamás a una conciencia presente a sí misma (incluso cuando uno se mata reflexivamente, se muere impersonalmente) El horror no es entonces la posibilidad de la muerte, sino la imposibilidad de morir. Y sin embargo, no es esto lo que le interesa a Derrida. Lo que le interesa es que esta no llegada de lo que está por venir, este aspecto mesiánico, salvaguarda la indeterminación y la oportunidad que brinda.

El Mesías es siempre el que está por llegar, nunca el que llega. Blanchot señala: “El mesianismo judío (en algunos comentaristas) nos deja vislumbrar la relación del advenimiento con el inadvenimiento”²⁶. La función de la idea mesiánica es evocar o provocar siempre el “ven” (*viens*)²⁷. La idea mesiánica se traduce en una apertura estructural, en un indecible, en un no-acontecer, que nos transmite que -al contrario de lo que las cosas nos inspiran en el tiempo ordinario- nada está nunca acabado, y nunca la última palabra está escrita. Si el Mesías apareciera, esa indiscreción, arruinaría la misma idea de mesianismo.

En *L'Écriture du désastre* Blanchot cuenta una historia maravillosa que Derrida retomará en *Politiques de l'amitié*²⁸. En ella, el Mesías aparece un día, a las puertas de Roma, entre los pordioseros y los leprosos. Un disfraz necesario- nos dice Blanchot- “para proteger o impedir su llegada” del tiempo ordinario y del presente.

Esa es la razón por la que cuando alguien “apremiado por la obsesión de la interrogación”, lo reconoce, le pregunta algo paradójico: “¿Cuándo vendrás?”. El ser del Mesías está en su no llegada. Incluso aunque esté ahí, en carne y hueso, presente en el tiempo ordinario, su llegada no puede pertenecer al orden de la presencia. Aunque el Mesías esté ante nosotros, es necesario llamar e invocar “ven” porque su llegada pertenece a un orden distinto, al orden mesiánico. Es por eso que el “ven” de Blanchot ha de ser comprendido junto a un “no vengas”, si venir se reduce a un hacerse presente²⁹.

Ahora bien supongamos- continúa Blanchot- que el Mesías en respuesta a este: “¿Para cuándo tu llegada?”, nos respondiera: “para hoy”. ¿Cómo entender este hoy? No como el hoy del tiempo ordinario sino como aquel que lo trastoca, que no lo mantiene, que lo desestabiliza. Cuando el Mesías dice “para hoy” lo que dice en realidad es: “Ahora por poco que prestes atención en mí, o si bien quieres oír mi voz”³⁰. El “para hoy” mesiánico lo que significa es entonces lo siguiente: Para poder decir “ven” es necesario que hayas escuchado la llamada del Mesías. Es esperar por el futuro que está por llegar justo ahora y que te reclama, precisamente a ti, en este preciso instante. Esta llamada, una llamada que apela a la justicia, tiene que ver con el lugar mesiánico de aparición: entre el leproso, el pordiosero, la viuda, el huérfano o el extranjero; entre aquellos que hoy reclaman justicia. El “para hoy” mesiánico interroga: ¿Eres capaz de responder- con tu pasividad y paciencia- a la llegada del Mesías, cuyo reino está siempre, y para siempre, por llegar aunque te reclame ahora y de inmediato?

Maurice Blanchot apunta a un final de esta historia en el que el Mesías no puede ser jamás un Dios-hombre, ni tampoco ninguna suerte de enorme acontecimiento hegeliano que suponga, a lo Francis Fukuyama, “el final del tiempo o la supresión de la historia”. El Mesías “no tiene nada de divino”³¹ podría ser simplemente un hombre justo y fiel que morara con los pobres del mundo; o, tal vez, uno de nosotros en tanto que esperemos la llegada de lo que siempre está por advenir, porque: “la justicia no espera, ella tiene que cumplirse, rendirse, meditarse también (aprenderse) a cada instante; cada acto justo (¿acaso lo hay?) hace del día el último día o como dice Kafka – el postrimero, que ya no se ubica en la sucesión ordinaria de los días sino de lo ordinario más ordinario, que hace lo extraordinario”³².

Para el lector atento hay en esta idea de justicia, algo que recuerda indiscutiblemente a Derrida, para quien la justicia profética radica en ser fiel a la llegada de la justicia; en hacer que la justicia advenga, porque la justicia, que está siempre por llegar, no puede sin embargo esperar³³. El futuro mesiánico por venir, es más futuro que ningún futuro presente, pero no puede esperar. Blanchot concluye su historia citando a Levinas y a Scholem, quienes habían escrito: “Todos los profetas-no hay excepción- sólo han profetizado para *el tiempo mesiánico (la epojé)*. En lo que del tiempo futuro se trata, Cuál ojo lo ha visto sino tú, Señor quién actuarás para aquél que te es fiel y queda en espera”³⁴. El tiempo

mesiánico- habremos de añadir- es un tiempo profético. El tiempo que adviene es el tiempo de la justicia que ha de venir, es lo que interrumpe el presente con una llamada a esa justicia que llama a un presente más allá (*au-delà*) de sí mismo. Lo más injusto es entonces clausurar el tiempo diciendo que la justicia está presente, que el presente es justo. Lo más injusto sería olvidar que no debemos pretender “que la última palabra está dicha, que el tiempo está rematado, que el Mesías ha llegado por fin”³⁵.

Ahora bien, esta noción mesiánica de tiempo no puede comprenderse si, como hemos señalado, no atendemos a la intuición de Blanchot en torno al “*morir*”. El advenimiento de lo que está por acaecer (en este caso la llegada del Mesías) no es nada que podamos controlar o dominar; no tenemos sobre ello ninguna autoridad ni poder de disposición; se trata de algo que llama a nuestra pasividad más radical. El paso más allá (*le pas au-delà*), la trascendencia o mejor aún, la trasgresión, no es algo que “el yo hace”, no es ni una acción ni una pasión ordinaria; es, en términos levinasianos, una pasividad más pasiva que la pasividad misma. El paso (*le pas*) no es una obra, sino el desobrar (*désœuvrement*) de la paciencia que no se basa en el hacer de un *agens*, sino en el sufrir de un *patients*. El morir (*le mourir*) ha de distinguirse entonces de la muerte, que tiene el irremisible peso y la solidez material de un hecho dado y la obscenidad de un cumplimiento.

El morir es el paso (no) más allá en un doble sentido que interesa a Blanchot y a Derrida: en primer lugar es el paso más allá, la trasgresión o la trascendencia que exponen al presente a lo que viene; en segundo lugar es el paso no más allá, la prohibición de la trasgresión, de no ir más allá en tanto que morir nunca puede significar estar muerto³⁶. La muerte, incluso aunque llegue lentamente, es siempre repentina, vulgar, visible, y tiene lugar sólo una vez. El morir, en cambio, pasa de manera discreta, invisible, y se reitera de manera incesante a causa de su incumplimiento esencial, “como un corazón que late y cuyos latidos serían todos ellos, ilícitos, no numerables”³⁷. El morir, no es un intento de sabotear nuestra muerte trasladándola al reino heideggeriano de lo impropio, del “todo el mundo se muere”, sino más bien no poder boicotear el hecho de que aquí cada uno de nosotros nos convertimos en “todo el mundo”, y nos perdemos a nosotros mismos y a nuestra experiencia en ese anonimato radical, que nos despoja de lo que somos.

“Está prohibido morir” no es por lo tanto una ley de Dios, ni del hombre ni de la naturaleza, que impone la obligación de vivir. Es un pronunciamiento del tiempo, de que la muerte es un acabarse la vida, que la vida no puede conocer. No hay presente vivido de la muerte. El morir es un no-acontecimiento que pertenece al orden del *viens*, y no de la presencia. Para Blanchot la muerte ya no es “la posibilidad de la imposibilidad”, definición ésta de Heidegger, sino la “imposibilidad de la posibilidad”. El ser-para-la-muerte heideggeriano es una proyección resolutiva propia de un *Dasein*, cuya existencia auténtica sería entonces, la escalofriante soledad de muchos en compañía, el pueblo que asume auténticamente la ejecución

de un destino común ante la luz penetrante de la propia posibilidad de la muerte, y que Sartre describe atinadamente como

la sorda existencia en común del miembro de un equipo de remeros con sus compañeros de equipo, esa existencia que el ritmo de los remos y los movimientos regulares del proel, harán sensibles a los remeros, y que la meta común, la trainera rival y el mundo entero (espectadores, hazaña posible, etc) que se perfila en el horizonte, les manifestarán. Sobre el fondo común de esa coexistencia, la brusca desvelación de mi ser-para-la muerte, recortará la soledad en común de cada uno de los remeros, y a la vez irá levantando a los otros hasta esa compartida soledad³⁸

¿Y el morir? El morir, por el contrario, es la impotencia, la ruina del yo. No aquello que lo organiza y lo individualiza, sino aquello que lo arroja a un anonimato que lo desposee. El morir no es un trabajo que uno hace y decide, no es una tarea prestigiosa y heroica sobre la que se pudiera dejar un sello de autoría personal. Es la pasividad más radical, puesto que se da sin consentimiento, y sin asunción activa de algún tipo de posibilidad. La imposibilidad de morir revela la imposibilidad de comprender el mundo como nuestro mundo a través del acto de una muerte propia. Así, si podemos estando vivos soñar con una muerte que, como anhelaba Rilke, sea la apropiada para cada uno; el morir arruina la idea de muerte como actividad. Este tiempo sin tiempo del morir no es dialéctico sino que es-nos dice Blanchot- “un tiempo sin negación más que un tiempo negativo. Un tiempo indeterminado donde aquí, puede ser ninguna parte”³⁹. El tiempo de morir no es entonces el de un futuro que se acompañe de una plenitud, de un acabamiento, sino que es una presencia que no pasa y que no es sino la experiencia de un pasar indiscriminado donde el tiempo fluye, sin futuro ni pasado.

Desde esta perspectiva, mientras que Heidegger habla de la vida que se estrecha en torno a la posibilidad más extrema, la de nuestra imposibilidad, la de nuestra muerte; Blanchot habla de un morir permeando la vida. Un morir que no nos pasa inadvertido precisamente en tanto que lo importante no es ya nuestra propia muerte, sino lo que sabemos del morir a través de los otros que, en su ausencia nos muestran –como lo hace el cadáver de Anne ante Thomas en *Thomas l’obscur*, la obra de Blanchot- nuestra vida extrañada y nuestra muerte inaccesible. *Morir* es exponerse a la certidumbre de la muerte del otro que me interroga y pone en cuestión la soberanía de mi yo; pero también es abrirse a la posibilidad de una comunidad que sólo existe en tanto que se disemina y que no se funda en un reclamo de poder, sino que sabe que cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de resonar el llamado (“ven”), porque la presencia ya no garantiza nada:

La amistad, esta relación sin dependencia, sin episodios, en la que no obstante cabe toda la simplicidad de una vida, pasa por el reconocimiento de una extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos sino sólo hablarles a nuestros amigos; no convertirlos

en un tema de conversación (o de ensayos) sino en el movimiento de comprensión en el que, cuando nos hablan, incluso en los términos más familiares, reservan una distancia infinita, la separación fundamental en base de que lo cual, lo que separa se convierte en relación ⁴⁰

Al final de *Le pas au-delà* Blanchot escribe: “ven, ven, venga, usted a quién no le puede convenir la exhortación, el ruego, la espera”⁴¹. Como perteneciente al tiempo mesiánico el “ven” no es una palabra ordinaria que se dice para el tiempo ordinario. No se dirige a una determinada persona presente o futura, a un Mesías concreto, o a un determinado fin de la historia ya sea hegeliano o marxista. “Ven”- nos dice Derrida- es una palabra que tiene un cierto “salvajismo no lingüístico”⁴². No se trata de un imperativo de la segunda persona del tiempo presente, no es ninguna plegaria, ni ningún deseo ni ninguna demanda identificable. Blanchot, como Derrida, está fascinado por la posibilidad de ciertas palabras que vuelcan el lenguaje hacia lo otro. Aquellas en el que el tiempo *otro* se vislumbra, y que interrumpen el tiempo y lenguaje ordinario; palabras como “locura”, “miedo” o “Dios”, que “nos parecen soportar las consecuencias de ese tránsito a otro lenguaje que se sustrae a las formas ordinarias de la temporalidad”⁴³. “Dios” por ejemplo, es “un nombre, la pura materialidad que no nombra nada, ni siquiera a sí mismo. De ahí la perversión mágica, mística, literal del nombre, la opacidad de Dios a toda idea de Dios (...) La muerte de Dios no es quizá más que la ayuda que el lenguaje histórico aporta en vano, a fin de que la palabra caiga fuera del lenguaje sin que otra se anuncie en él: lapsus absoluto”⁴⁴.

Desde esta perspectiva, la palabra *viens*, no es entonces un correlato husserliano, porque no es contemporánea de ningún acontecimiento, nada que ver con la relación entre noesis y noema. *Viens siempre* precede y llama por un advenir porque en el tiempo mesiánico, el paso más allá no es más allá; el paso más allá nunca se completa, y el paso que se completa nunca es más allá. Como el morir, el tiempo mesiánico nos interroga: ¿eres capaz de responder- con tu pasividad y paciencia- a la llegada del Mesías, cuyo reino está siempre, y para siempre, por llegar aunque te reclame ahora y de inmediato? *Viens* disturba el orden de la presencia, de modo que lo que adviene, lo que está por llegar, no corresponde ni puede hacerlo al orden de la presencia, ni la presencia puede abarcarlo. He aquí, pienso yo, lo que Derrida comprende como un mesianismo que no tiene que ver con los mesianismos históricos del tiempo ordinario. He aquí, según Derrida, la herencia de Marx: mantenerse ligado a una experiencia de promesa, a una experiencia que no reduzca la acontecibilidad al acontecimiento⁴⁵.

La escatología de Jacques Derrida no es entonces una vectorización de la historia

porque ello supondría clausurarla absolutamente a cualquier acontecimiento y, especialmente, al carácter de promesa que el conocimiento en su acaecer alberga. El “*ven*” de Derrida quiere ser previo a toda subjetivación. La condición del *ven* es el porvenir. Se dice *ven* a lo que todavía no ha llegado, a lo que no está determinado ni como sujeto ni como cosa y, por lo tanto, solo hay experiencia del *ven* frente a aquello que no es anticipable, la singularidad de *el arrivante*. El tiempo mesiánico en Derrida es esa relación imposible con el recién llegado que no está determinada a priori por ningún horizonte de espera. Sin esta relación con lo imposible ninguna justicia, fuera de su representación moral o jurídica, puede tener lugar. El mesianismo de Derrida, sin dogma religioso, es una espera sin horizonte de espera, y, a su vez una contingencia decisiva en esa espera: el recién llegado podría no llegar nunca. En suma, una escatología del acontecimiento sustraída de todo tiempo de restitución o venganza, de culpabilidad o deuda. Una relación sin relación que se parece a la que se abre en Blanchot con el morir:

Lo que está en juego y exige relación es todo cuanto me separa del otro, es decir, el otro en la medida en que estoy infinitamente separado de él, separación, fisura, intervalo que lo deja infinitamente fuera de mí, pero pretende fundar mi relación con él en esta misma interrupción, que es una interrupción de ser- alteridad por la cual él no es para mí ni otro ego, ni otra existencia, ni una modalidad o un momento de la historia universal, ni una super-existencia, dios o no-dios, sino *lo desconocido en su distancia infinita*⁴⁶

El acontecimiento se presenta como un don sin reciprocidad alguna, incalculable para la economía, sin contabilidad posible en la justicia distributiva. Habría que preguntarse entonces si esta negatividad, donde el don no es el don que da algo; el tiempo no es el tiempo sino el tiempo sin tiempo; y la promesa no promete nada, es ingenua con algo que se revela fundamental: la posibilidad del goce al disolver todos y cada uno de los referentes. Habría que preguntarse, ¿por qué lo imposible regresa bajo la forma de un tiempo mesiánico *sin* mesianismo y *sin* tiempo?, ¿Es que hacer la experiencia de lo imposible, sólo deja lugar al *tiempo mesiánico*?, ¿Es que estar abierto a la contingencia, *al desfondamiento del presente*, a preservar la apertura, se llama acaso *mesianismo*?

3. La pulsión de muerte, la eternidad y tiempo

“Si me pidieran que describiera en una sola línea en dónde me sitúo elegiría probablemente la designación de materialista paulino” Advierte Slavoj Žižek en la contraportada de uno de sus numerosos libros⁴⁷. A riesgo de asumir el malentendido, habría que añadir que su materialismo pasa por Hegel y Lacan; y que su lectura de san Pablo dialoga con la que realizan respectivamente Badiou⁴⁸, y Agamben⁴⁹. Una lectura del tiempo que pretende reintroducir la apertura del

futuro en el pasado, comprender lo-que-estaba en su proceso de devenir, y contemplar el proceso contingente que generó la necesidad existente. Una lectura que pretende hacerlo no a través de la *muerte* de Heidegger, ni del *morir* de Blanchot, sino a través de la *pulsión de muerte* inherente a todo orden simbólico, que se vislumbra en la enseñanza de Jacques Lacan. Una pulsión de muerte que no es una suerte de opuesto complementario de la pulsión erótica sino el hecho de que el orden puede desbaratar su propio funcionamiento; de que hay un quiebre que desbarata el universo, una falla ontológica que tratamos de simbolizar para hacerle frente y domesticar: “Algo se ha roto primordialmente- escribe Žižek- y la simbolización funciona para poder vivir con el trauma”; esta dimensión en la que algo falla terriblemente, no es un más allá hacia el cual tendemos irremisiblemente, sino que “nos sostiene todo el tiempo y amenaza con explotar”⁵⁰. La avanzada psicoanalítica hacia lo fuera-del-tiempo que se da en la pulsión de muerte, no tiene nada que ver con la creencia en una vida más allá, en un tiempo más allá, o en una eternidad más allá, sino en la brecha de un tiempo que, como diría Heidegger, no temporaría. Frente a la reserva temporal de la que habla Schopenhauer o el eterno retorno de Nietzsche, este tiempo sin tiempo se opone al avance de la conciencia, así como de la vida, típico de toda temporalidad⁵¹.

Hay que señalar que, para Žižek lo necesario es dilucidar el *acontecimiento* como el gesto violento y generador que hace surgir un orden simbólico y legal –una estructura- que funciona precisamente en tanto que oculta la violencia de ese gesto que la funda. El *acontecimiento* es relegado al estatus de lo reprimido, de aquello que jamás puede ser ni reconocido, ni simbolizado, ni expresado plenamente. Aquello que “sólo puede ser discernido bajo el aspecto de una narración mítica ancestral”⁵². El *acontecimiento* es designado por un acto en que tiene lugar algo, que no puede ser explicado por la consecuencia o resultado de la cadena precedente y en el que, como quería Schelling, la eternidad se introduce en el tiempo; se abre la dimensión de la temporalidad y la historicidad.

Desde esta perspectiva, no habría tiempo como tal, sino sólo horizontes concretos de temporalidad e historicidad que tendrían su raíz en la denegación de la violencia de su acto fundador. Esta inmanencia de un tiempo “muerto” (que no temporaría) en el tiempo vivo, hace que su *telos* esté signado, entrecortado, y escandido por lo imposible, que es en última instancia, el aguante de la muerte. Es preciso aclarar que entonces, el *acontecimiento* no puede ser comprendido en términos estrictamente histórico-temporales, sino como una suerte de constelación libidinal denegada, cuya denegación constituye, precisamente, lo que genera y sostiene los innumerables modos de historizar. Žižek se refiere a ella como *trauma*, y hablando de *Sein und Zeit*, se pregunta “¿Acaso no es el núcleo no-histórico de su historicidad el trauma no resuelto de Heidegger en relación con su compromiso político con el Nazismo?”⁵³

El trauma implica que el orden simbólico presupone cierto gesto no económico,

cierto fallo. Un elemento radicalmente no funcional, una destructividad básica, un exceso de negatividad que no puede ser explicado y que Žižek equipara a la pulsión de muerte freudiana y a la negatividad auto-relacional del idealismo alemán⁵⁴. La pulsión de muerte sería el nombre de esta eternidad constitutiva del tiempo porque: “La eternidad no es atemporal en el sentido sencillo de persistir más allá del tiempo; es más bien el nombre para el acontecimiento o corte que sostiene la temporalidad”⁵⁵. Desde esta perspectiva trauma sería el acontecimiento eterno (que no puede ser simbolizado) en torno al cual circularía el tiempo. “Si el trauma pudiera ser temporalizado/historizado con éxito –escribe Žižek- la verdadera dimensión del tiempo implosionaría/colapsaría en un ahora eterno intemporal”⁵⁶. Esta eternidad, no es entonces el mito ideológico generado por la realidad histórica, sino que es precisamente lo que es excluido para que esa realidad histórica pueda mantener su consistencia. Aquí revisten un interés especial las consecuencias teológicas de estas afirmaciones.

En contraste con la expectación mesiánica judía para el cristianismo el esperado Mesías ya llegó. El tiempo de las angustiosas expectativas, ante el advenir terminó: “Vivimos en la condición resultante del Acontecimiento, todo –el gran hecho- ya sucedió”⁵⁷. El cristianismo proclama que un acontecimiento temporal –el nacimiento de Jesús, o la conversión del pecador- re-crea, cambia y deshace, los efectos de la eternidad misma. Así si el Judaísmo se mantiene fiel a una alteridad irreductiblemente otra, que no puede ser integrada en el orden simbólico, y cuyo nombre freudiano es *trauma* (la referencia implícita a un núcleo traumático, un resto monstruoso e imperecedero que mantiene en vida un universo discursivo); el cristianismo reduce la alteridad de Dios al hombre mismo. En este sentido, su visión escatológica radical según la cual la humanidad lucha por la salvación, se trata de algo que no sólo atañe a la humanidad sino al destino del universo y al de Dios mismo. No hay más allá. La humanidad contingente es al mismo tiempo el único lugar de revelación del absoluto mismo. Desde la lectura de Žižek, esto le permite pensar- a diferencia de, por ejemplo, la perspectiva de Badiou- lo que la noción lacaniana de pulsión trata de explicar, es decir, cómo puede emerger un acontecimiento en el orden del ser. El cristianismo permite ver una noción de acontecimiento que no es simplemente la de optar por otro orden o por una dimensión ontológica distinta (*el tiempo mesiánico* de Derrida), sino que postula una inversión dialéctica en la que una cosa emerge y luego trata sus propias presuposiciones retroactivamente, como si ella misma las hubiera dispuesto, apropiándose las para sí:

El mismo Dios es quien hace una apuesta pascaliana: al morir en la cruz, comete un acto arriesgado cuyo resultado final no está garantizado (...) El acontecimiento es un signo vacío puro y nos corresponde a nosotros esforzarnos por generar su significación. “El Mesías está aquí” “apunta al terrible riesgo de la revelación: la revelación significa que Dios

tomó para sí el riesgo de poner todo en juego; (...) pasando a formar parte de la creación, exponiéndose a la absoluta contingencia de la existencia (...) La verdadera apertura no es la de la indecidibilidad, sino la de vivir después del acontecimiento, la de sacar las conclusiones, la de aprovechar las consecuencias, ¿de qué? Precisamente del nuevo espacio abierto por el acontecimiento⁵⁸

Si Derrida en su giro al mesianismo postula una Alteridad pura que siempre está por-venir para preservar el lugar del acontecimiento que adviene; el cristianismo señala que el Mesías ya está aquí y que, sin embargo, la brecha que sostiene la promesa mesiánica permanece. La brecha no está entre un *mismo* y *otro*; sino que ha de ser desplazada al corazón de un *mismo*, que ya no es auto-coincidente. En la *Segunda Epístola a los Corintios*, Pablo se identifica con Cristo, el último loco divino, despojado de toda dignidad y de toda majestad:

La verdadera intervención de la Eternidad en el Tiempo se da cuando ese Señor del desgobierno, el rey loco (...) comienza a funcionar como una figura fundadora de un Nuevo Orden. Somos uno con Dios sólo cuando Dios deja de ser uno consigo mismo, cuando se abandona a sí mismo e internaliza la distancia radical que nos separa de Él (...); es absurdo pensar que puedo identificarme con la divina bienaventuranza; sólo cuando experimento el infinito dolor de la separación de Dios, comparto una experiencia con Dios mismo (Cristo en la cruz)⁵⁹

Es esta lógica de la mínima diferencia, de la no coincidencia constitutiva de una cosa consigo misma, la que acerca a Cristo a la categoría hegeliana de universalidad concreta, y a la eternidad como lo que emerge de nuestra experiencia temporal. Si la verdadera universalidad es sólo accesible desde una posición subjetiva parcial; la eternidad es sólo accesible desde una posición subjetiva temporal. Mientras que la alteridad de Derrida puede ser formulada como una dimensión utópica mesiánica o cómo una suerte de mandato ético incondicional a cuya altura no podemos estar nunca; el cristianismo, al mostrar la no coincidencia de Dios consigo mismo, al mostrar su impotencia y el sinsentido de su sufrimiento, abre la posibilidad de arriesgar el acto sin garantía. Un acto en el no hay un gran Otro:

El sujeto no abre un agujero en el orden total del ser, sino que es el gesto contingente-excesivo que constituye el orden universal mismo del ser. La oposición entre el sujeto qua fundamento ontológico del orden del ser y el sujeto qua emergencia particular contingente es, por lo tanto, falsa: el sujeto es el acto/emergencia contingente que sostiene el orden universal del ser. El sujeto no es sencillamente la hybris excesiva en virtud de la cual un elemento particular (postulado como centro del ser)

perturba el orden global del ser; el sujeto es la paradoja de un elemento particular que sostiene el marco universal ⁶⁰

No sólo eso. En Cristo, observamos que la alteridad no se da pura e indestructible frente a sus fallidas realizaciones, sino que hay una “contradicción” completamente inmanente que precede a cualquier alteridad: “¿Qué es Cristo sino el nombre de ese exceso inherente al hombre, el núcleo éxtimo, del hombre, el sobrante monstruoso que siguiendo al infortunado Poncio Pilato (...) sólo puede ser designado como *ecce homo*?”⁶¹ Si el mayor aporte de Heidegger es completar la elaboración de la finitud como un constituyente positivo del ser humano, su problema no es únicamente que deja de lado el dolor óntico en relación con la esencia ontológica⁶², sino que siente la tentación política recurrente de olvidar esto precisamente, la no coincidencia, lo que Žižek denominará la brecha de paralaje. “La brecha entre la humanidad y su propio exceso inhumano (...) que debe inscribirse nuevamente en el individuo en sí (...) ¿Y aquí- nos interroga Žižek- el ejemplo supremo no es una vez más Cristo en quién la diferencia entre Dios y el hombre es traspuesta al mismo hombre?”⁶³. Esta dimensión primordial de la falla, esta pulsión de muerte, es la condición intrínseca del orden simbólico, con la cual debemos contar.

Lo que Heidegger olvida es que si la verdad es siempre cierta apertura, desvelamiento mediante el habla; una condición de posibilidad para la apertura de tal espacio es justamente cierto retractarse originario (la represión primordial) que, de nuevo, ya está señalado por la negatividad radical. No podemos entonces, cometer el mismo error que según Hegel, cometió Kant. Es decir, no podemos descubrir la inconsistencia interna de la realidad tal y como la experimentamos y sentirnos impulsados a postular la existencia de otra realidad verdadera e inaccesible (la de lo *nouménico*) en lugar de aceptar la falla⁶⁴. Se trata de reconocer que la historicidad misma presupone calladamente cierta imposibilidad que la sostiene constitutivamente⁶⁵. Se trata de reconocer esto y de mantener por así decirlo, esta imposibilidad abierta, de desenterrar, en el corazón de lo concreto, una lucha secreta hacia la potencialidad. Nunca se puede llegar a un contexto puro anterior a la decisión; todo contexto está construido retroactivamente por una decisión. Sólo aquél que se compromete puede tener una visión del pasado, no como un conjunto cerrado de hechos, sino como abierto, como involucrando una posibilidad que fracasó o cuya realización fue reprimida. Se trata –siempre según Žižek- de asumir “la decisión de contingencia radical, en la cual no hay garantía para mis decisiones, en la cual el agente debe enfrentarse al abismo de la libertad”⁶⁶. Se trata de arriesgar lo imposible porque no hay realidad, por construida que se presente, que evite la singularidad del acontecimiento y la huella de aquel imposible que lo hizo surgir⁶⁷.

Finalmente ¿Qué es lo que tienen común Heidegger, Derrida, Blanchot y Žižek? Si

algo tienen es, es que son pensadores de la subversión del tiempo continuo y cuantificado. La lección fundamental de Heidegger es situar en el corazón de la ontología la experiencia del tiempo. La de Blanchot y Derrida apunta a señalar una exterioridad que el saber en juego no termina de metabolizar en sus conceptos; derribar y desplazar un orden conceptual desde un tiempo “que no es de este mundo”, y que se descubre como trazo, suplemento o huella. Žižek por su parte, aspira a que la imposibilidad no sólo nombre a la paradoja, sino a riesgo de caer en el *impasse de*, a operar con lo real, a través de la imposibilidad. Entre ellos se entrecruzan caminos y se abren posibilidades que no podemos esbozar aquí. Uno siente la tentación recurrente de volver a la lectura heideggeriana que parece ser el sendero donde los caminos se bifurcan; de ahondar en ese *ser-para-la-muerte*, ese *morir*, y esa *pulsión*, que podrían constituir el meollo del problema del tiempo, y cuyos hilos parecen enredarse sutilmente. Y es que, llegados a este punto, uno tiene la sensación de que ellos nos dejan, no obstante, con la tarea. La de pensar que a lo mejor al principio no fue el verbo, sino una temporalidad extra-subjetiva y extra-existencial que constituye un auténtico desafío para el pensamiento.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, Infancia e historia, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
 Balslev, Anindita Ntyogi y J.N Mohanty, Religion and Time, E.J Brill, Leiden, 1993
 Blanchot, Maurice, The Siren's Song: Selected Essays, Harvester, Sussex, 1982
 Blanchot, Maurice, La escritura del desastre, Monte Ávila, Caracas, 1990
 Blanchot, Maurice, El diálogo infinito, Monte Ávila, Caracas, 1996
 Blanchot, Maurice, El paso (no) más allá, Paidós, Barcelona, 2003
 Derrida, Jacques, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Galilée, Paris, 1983.
 Derrida, Jacques, Parages, Galilée, Paris, 1993
 Derrida, Jacques, Politiques de l'amitié, Galilée, Paris, 1994
 Gadamer, Ricoeur et al, Time and the Philosophies, UNESCO, Paris, 1977.
 Heidegger, Martin, El ser y el tiempo, FCE, México, 2005
 Kristeva, Julia, La revuelta íntima, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
 Sherover, Charles (ed) The Human Experience of Time, New York University Press, New York, 1975.
 Yébenes, Zenia, Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo, Anthropos/UAM, Barcelona, 2007
 Žižek, Slavoj, El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política, Paidós, Barcelona, 2001
 Žižek, Slavoj, El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?, Pre-Textos, Valencia, 2002.
 Žižek, Slavoj, El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo, Paidós, Barcelona, 2005
 Žižek, Slavoj, Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly, Trotta, Madrid, 2006.
 Žižek, Slavoj, Visión de paralaje, FCE, Buenos Aires, 2006-

Zenia Yébenes Escardó es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autora de diversos artículos especializados y de los libros: Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo (2007); El cuerpo

místico: Una interpretación desde Las Moradas de Teresa de Ávila (2006); y Teorías Antropológicas de la Religión (En prensa). Actualmente es Profesora- investigadora del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México (Unidad Cuajimalpa); donde se desempeña como coordinadora de la Licenciatura en Estudios Humanísticos.

Dirección Institucional

Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Cuajimalpa
Avenida Constituyentes 1054
Colonia Lomas Altas
Delegación Miguel Hidalgo
México DF., C.P 11950

1 Profesora-Investigadora de tiempo completo del Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa

2 Maurice Blanchot, *Au moment voulu*, Gallimard, Paris, 1987, p.8

3 Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p.136.

4 *Ibíd*

5 Cf. Aristóteles, *Física*, Libro IV, capítulo XIV, 223 a

6 Cf. Hans-Georg Gadamer, "The Western View of the Inner Experience of Time and the Limits of Thought" en Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur et al, *Time and the Philosophies*, UNESCO, Paris, 1977, pp.33-48.

7 Cf. San Agustín, *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1992, Libro XI.

8 Cf. Peter Manchester, *Time in Christianity*, en Anindita Ntyogi Balslev y J.N Mohanty, *Religion and Time*, E.J Brill, Leiden, 1993, pp.109-137.

9 Cf. J.N Mohanty, "La pertinencia de Husserl en nuestros días" en Antonio Ziri6n (ed), *Actualidad de Husserl*, Alianza, México, 1989, pp.125-146.

10 Joan Stambaugh, *Existential Time in Kierkegaard and Heidegger* en Anindita Ntyogi Balslev y J.N Mohanty, *Religion and Time*, Op cit, p.52.

11 Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paid6s, Barcelona, 2001, p.26.

12 Un an6lisis interesante de la concepci6n jud6a del tiempo y de compleja vinculaci6n entre lo hist6rico y lo m6tico, se encuentra en P. Steensgaard, *Time in Judaism*, en Anindita Ntyogi Balslev y J.N Mohanty, *Religion and Time*, Op cit, pp.63-108.

13 Aunque se podr6a se6alar que la duraci6n psicol6gica de Bergson se conecta tambi6n con lo ontol6gico, considero que la anterioridad de la din6mica ps6quica domina el pensamiento bergsoniano que lo lleva a desmaterializar la materia. Cf. Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, La Pl6yade, Buenos Aires, 1972.

14 Cf. Charles Sheroover (ed) *The Human Experience of Time*, New York University Press, New York, 1975.

15 Cf. Mart6n Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, M6xico, 2005, primera secci6n, cap6tulo V A.

16 Es importante destacar que Heidegger no utiliza aqu6 el pasado com6n que se emplear6a en alem6n *Vergangheit* sino *die Gewesenheit* que le sirve para subrayar el v6nculo con el presente.

17 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Op cit, par6grafo 65, p.355.

18 *Ib6d.*, par6grafo 81, p.455

19 Heidegger dedica p6ginas claves a esclarecer la temporalidad impropia. No obstante, a efectos de lo que interesa a nuestro an6lisis no podemos ahora centrarnos en ellas. Cf, *El ser y el tiempo*, Op cit, Segunda secci6n, cap6tulo V y VI.

20 *Ib6d.*, par6grafo 65, p.356.

21 *Ib6d.*, par6grafo 41, p.212

22 *Ib6d.*, par6grafo 28, p.150.

23 Gilles Deleuze, *Images-temps*, p.232. Citado en Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro*

ausente de la ontología política, Op cit, p.27.

24 Cf. Zenia Yébenes, Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo, Anthropos/UAM, Barcelona, 2007

25 Maurice Blanchot, El paso (no) más allá, Paidós, Barcelona, 2003, p.139

26 Maurice Blanchot, La escritura del desastre, Monte Ávila, Caracas, 1990, p.121.

27 Cf. Jacques Derrida, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Galilée, Paris, 1983.

28 Cf. Jacques Derrida, Politiques de l'amitié, Galilée, Paris, 1994, nota 55.

29 Maurice Blanchot, La escritura del desastre, Op cit, p.120

30 Ibidem

31 Ibidem

32 Ibid., p.122

33 Cf. Drucilla Cornell et al, Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, New Cork, 1992.

34 Ibid., pp.121-122

35 Maurice Blanchot, El paso (no) más allá, Op cit, p.139

36 Es indispensable señalar que en francés pas, significa paso, pero también es un adverbio de negación que se suele utilizar con ne. Blanchot juega ampliamente con esta ambigüedad.

37 Maurice Blanchot, El paso (no) más allá, Op cit, p.126

38 Jean-Paul Sastre, El ser y la nada, Altaya, Barcelona, 1995, p.275.

39 Maurice Blanchot, The Siren's Song: Selected Essays, Harvester, Sussex, 1982, p.105.

40 Maurice Blanchot, L'Amitie, citado en Kevin Hart, The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the Sacred, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p.222

41 Maurice Blanchot, El paso (no) más allá, Op cit, p.166

42 Jacques Derrida, Parages, Galilée, Paris, 1993, pp.84-85.

43 Maurice Blanchot, El paso (no) más allá, Op cit, p.71

44 Ibid., p.91

45 Para quienes vean aquí ecos del último Heidegger es necesario recordar que éste si bien habla ya de Ereignis (lo que hace advenir nuestro ser más propio), de disponibilidad y de agradecimiento; no habla jamás de la gran triada derridiana Escatología, Mesianismo y Justicia. En este sentido es más fructífero tratar de vincular el Viens de Derrida con el Hay de Levinas.

46 Maurice Blanchot, El diálogo infinito, Monte Ávila, Caracas, 1996, pp.137-138

47 Cf. Slavoj Žižek, El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?, Pre-Textos, Valencia, 2002.

48 Cf. Alain Badiou, San Pablo. La fundación del universalismo, Anthropos, Barcelona, 1999.

49 Cf. Giorgio Agamben, El tiempo que resta: Comentario a la carta de los romanos, Trotta, Madrid, 2006.

50 Slavoj Žižek, Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly, Trotta, Madrid, 2006, p.66

51 En psicoanálisis hay tres figuras de este fuera-del-tiempo: La huella mnémica, La perlaboración y La disolución de la transferencia. Cf. Julia Kristeva, "El escándalo de lo fuera-del-tiempo" en La revuelta íntima, Eudeba, Buenos Aires, 2001, pp.41-66

52 Slavoj Žižek, El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?, Op cit, p.121.

53 Ibid., p.122

54 Esta es una de las preocupaciones que guían toda la obra de Žižek, Cf. Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly, Op cit, pp.63-66.

55 Slavoj Žižek, El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?, Op cit, p.126

56 Ibidem

57 Slavoj Žižek, El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo, Paidós, Barcelona, 2005, p.186

58 Ibid., p.188

59 *Ibíd.*, pp.126-127.

60 Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Op Cit, pp. 173-174.

61 Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Op cit, p.198

62 Cf. John Caputto, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

63 Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, FCE, Buenos Aires, 2006, pp.14-15

64 Cf. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Op cit, pp.17-79.

65 A este respecto es sumamente esclarecedora la evolución del pensamiento de Žižek respecto a lo real lacaniano donde lo real es imposible, se transforma en lo imposible es real. Cf. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Op cit, pp.69-72.

66 Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, Op cit, p.131.

67 *Ibíd.*, pp.107-107. A este respecto realiza una, por lo menos curiosa, lectura hegeliana de Kierkegaard, en el apartado intitulado ladrillos para una teología materialista. Su fascinación por el pensador danés es evidente si pensamos en el título de uno de sus libros, *La suspensión política de la ética*, FCE, Buenos Aires, 2005.

Revista Observaciones Filosóficas - Nº 5 / 2007

| Revista Observaciones Filosóficas © 2005 - 2015 Adolfo Vásquez Rocca [Director] | Daniel Vásquez [Diseño] - DanoEX |